

University of Groningen

Vertrouwen in God

Labuschagne, C.J.

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2009

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Labuschagne, C. J. (2009). *Vertrouwen in God*. s.n.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Vertrouwen in God

Mijn bijdrage tot de OGG studiedag op 26 juni 2009

De geloofscrisis als vertrouwenscrisis

De kerk verkeert met haar theologie al decennia lang in een crisis – de diepste ooit. In de tweede helft van de vorige eeuw werd ze geconfronteerd met de secularisatie en allerlei emancipatiebewegingen en kwam de leegloop van de kerken op gang. Doordat deze verschijnselen niet onderkend werden als symptomen van onder andere een *theologische* crisis, heeft de kerk daar niet adequaat op gereageerd, met alle gevolgen van dien. In onze tijd zit ze met haar theologie tussen de Scylla van het oprukkende atheïsme (er is geen god!), en de Charybdis van het christomonisme (Jezus is God!). En de vraag is nu hoe we met onze theologie hierop moeten reageren om deze crisis te bezweren. Daartoe wil ik mijn steentje bijdragen.

Mijn inbreng in de studiedag is aangekondigd als een pleidooi voor “meer *Godsgeloof* en *Godsvertrouwen* in de kerk”. Het zal echter blijken dat ik niet wil pleiten voor méér van hetzelfde, maar voor een fundamentele heroriëntatie op ons Godsgeloof. De *angry young man*, die in de jaren 70 heeft gepleit voor puin ruimen en een herdefinitie van de traditionele Bijbelbeschouwing en de daarop gefundeerde Godsvoorstellingen,¹ wil vandaag, als *an even angrier old man*, dat pleidooi herhalen.

Ik maak geen onderscheid tussen *Godsgeloof* en *Godsvertrouwen*, want ‘geloven in God’ is ‘vertrouwen in God hebben’, blijkens de grondbetekenis van het Hebreeuwse woord **אָמַן**, ‘iemand als betrouwbaar beschouwen’. De geloofscrisis is in de grond van de zaak een *vertrouwenscrisis*: de kerk heeft veel van haar kredietwaardigheid verloren, en daarmee de geloofwaardigheid van haar boodschap. Daarom lopen de kerken leeg en haken hoe langer hoe meer mensen af, die niet meer weten hoe ze zich God moeten voorstellen, als er al een God is, en hoe ze de betekenis van Jezus moeten interpreteren. Daarom wil ik pleiten voor eerherstel voor God en voor een herdefinitie van de status van Jezus en zijn relatie tot God.

Als banken omvallen, doet men er alles aan om er zo snel mogelijk achter te komen hoe het zover is kunnen komen. Als dat met de kerk gebeurt – en als de leegloop doorzet, valt ze om – moeten we op onze beurt de onderste steen boven halen. Er zijn uiteraard meerdere oorzaken van de huidige geloofscrisis te noemen, maar ik zal me beperken tot de theologische. De kerk is een randverschijnsel geworden, omdat ze zich niet tijdig heeft aangepast aan het veranderde wereldbeeld en levensgevoel sedert de Verlichting. De wet van Darwin in verband met de evolutie van de soorten, *the survival of the fittest*, geldt immers ook voor het instituut kerk. En zoals Darwin dat bedoelde, gaat het niet om de *sterkste* (zoals veelal wordt gedacht), die zich weet te handhaven en te overleven in een steeds veranderende omgeving, maar om de *best aangepaste* (*fittest* = ‘meest passend, best aangepast’).

Een van de belangrijkste oorzaken van de geloofscrisis is dat de kerk in gebreke is gebleven de resultaten van de moderne Bijbelwetenschap in haar theologie en geloofsleer te verdisconteren. Dit betekent dat haar belijden al lang grondig getoetst

¹ *Wat zegt de Bijbel in Gods Naam? Nieuwe Bijbeluitleg en modern Godsgeloof*, Boekencentrum 1976 en *Gods oude Plakboek. Visie op het Oude Testament*, idem 1978 (beide vele malen herdrukt). De daaropvolgende twee boeken, *Zin en onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare Godsvoorstellingen*, idem 1994 enz., en *Zin en onzin rond de Bijbel. Bijbelgeloof, Bijbelwetenschap en Bijbelgebruik*, idem 2000 enz., zijn beide in een herziene versie verschenen op mijn website (gratis downloadbaar in pdf-formaat): www.labuschagne.nl/.

had moeten worden aan de Schrift in het licht van de door de Bijbelwetenschap verworven inzichten, overeenkomstig lid 12 van Artikel 1 van de kerkorde: “De kerk en al haar leden zijn geroepen het belijden te toetsen bij het licht van de Heilige Schrift.” Typerend voor de lang volgehouden onverschillige houding van de kerk jegens de Bijbelwetenschap is de uitspraak van de toenmalige synodescriba Bas Plaisier in 1997: “Wij bouwen op eeuwenoude belijdenisgeschriften.” Dat deed hij naar aanleiding van de reuring rond Cees den Heyer, die in het voetspoor van anderen nogmaals had aangetoond dat er een discrepantie bestaat tussen de inzichten van de Bijbelwetenschap en de kerkleer.²

Door deze attitude is de kerk blijven hangen in de traditionele fundamentalistische Bijbelbeschouwing en het daarop gebaseerde godsbeeld: het concept van God als een supranaturalistisch, persoonlijk wezen dat zich in ‘de hemel’ bevindt, in een virtuele locatie of non-lokaliteit buiten onze werkelijkheid. Een god die van daaruit over de wereld regeert en ons bestaan tot in de puntjes regelt en daarom voor alles verantwoordelijk wordt gehouden en van alles beschuldigd kan worden. Een god die af en toe ingrijpt als een soort onderhoudsmonteur, en die zich vrij recentelijk, een kleine 2500 jaar geleden, plotseling aan een klein oud-Oosters volkje heeft geopenbaard. Van deze openbaring zouden wij een betrouwbare oorkonde in bezit hebben: de protestantse Bijbel, die de status heeft van Woord van God.

Sedert de Tweede Wereldoorlog was, met name in de Hervormde kerk, de theologie decennia lang betoverd geweest door het openbaringspositivisme van Karl Barth.³ De ‘senkrecht von oben’ ingeslagen openbaring werd opgevat en gepresenteerd als een *historische realiteit* en geclaimd als de exclusieve waarheid over God. Over religie is een anathema uitgesproken als zou het puur menselijke dwaling zijn, waarmee een interreligieus gesprek bij voorbaat werd uitgesloten.

De goddelijke openbaring in het Woord en menselijke ervaring in de religie worden diametraal tegenover elkaar gezet, terwijl ze in feite twee zijden zijn van één en dezelfde medaille. Daardoor wordt een onzalige wig gedreven tussen theologie en religie, tussen rede en hart, tussen het ‘zeker-weten-geloof’ en de gevoelsmatige geloofsbeleving. En dát uitgerekend in een tijd waarin mensen in de al maar materialistischer wordende Westerse wereld smachten naar spiritualiteit, persoonlijke geloofsbeleving en religieuze ervaring. Geen wonder dat mensen massaal weglopen en óf atheïst worden, óf hun heil zoeken bij de spirituele goeroes van deze tijd. Deze zoekenden geloven toch nog in ‘lets’. En in plaats van deze ‘letsisten’ te helpen dit ‘lets’ van een zinvoller inhoud te voorzien, werden ze door de kerk met haar ‘zeker-weten-theologie’ met een minachtend gebaar weggezet. Daarom is Dingemans’ pleidooi om het ietsisme serieus te nemen mij uit het hart gegrepen.⁴

Het Barthiaanse openbaringspositivisme deed zich ook gelden als een exclusieve *Woordtheologie*. Door een = teken te zetten tussen het spreken van God en de Bijbel, werd het *sola scriptura* van de zestiende eeuwse reformatie als praktisch biblicisme opnieuw gelegitimeerd. Zo wordt in het PKN rapport van september 2005, “*Leren leven van de verwondering*”, ongenueanceerd over de Bijbel gesproken als ‘Gods Woord’ en dat we het moeten hebben van ‘de woorden van God’. Wat moeten

² Voor een discussie rond deze controverse, zie K.A. Deurloo e.a. (red), *Verzoening of Koninkrijk: Over de prioriteit in de verkondiging*, Uitgeverij G.F. Callenbach, 1998.

³ Van deze theologie was Kornelis Miskotte in Nederland de grote pleitbezorger. Voor een helder overzicht van de theologie van Barth en Miskotte, zie Rick Benjamins, *Een en ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2008, pp. 329-402.

⁴ G.D.J. Dingemans, *Ietsisme: een basis voor christelijke spiritualiteit?* Kampen: Uitgeverij Kok, 2005.

mensen zich bij ‘de woorden van God’ voorstellen? Was dit rapport niet een goede gelegenheid om een verantwoorde, eigentijdse Bijbelbeschouwing te presenteren, vrij van *literalisme* (alles letterlijk opvatten) en *historisme* (alleen wat werkelijk gebeurd is, is van betekenis)? Door dit biblicisme heeft de kerk de Bijbel als een *geschiedenisboek* gehanteerd en de mensen wijsgemaakt dat ons geloof staat en valt “bij de feitelijkheid van de historische gebeurtenissen”.⁵ Daardoor werd van mensen verwacht de meest onwaarschijnlijke onwaarschijnlijkheden te geloven, zoals de wonderverhalen, de maagdelijke ontvangenis en bevalling van Maria en de lichamelijke opstanding en hemelvaart van Jezus.⁶ En toen de Bijbelwetenschap de vermeende feitelijkheden deed wankelen, hebben veel mensen hun vertrouwen in de Bijbel verloren en daarmee hun geloof in God. Wat de kerk in onze tijd nodig heeft om de Bijbel en de Bijbelse auteurs recht te doen, is niet een ontmythologisering à la Bultmann, maar een *onthistorisering* en een herontdekking van de betekenis en zeggingskracht van metaforen en symbolen.

De geprononceerde *christocentrische* theologie van Karl Barth gaf ook de aanzet tot het *christomonisme*, waarbij alles om Jezus draait, die hoe langer hoe meer als substituut voor God wordt gebruikt.⁷ Ik herinner me hoe geschokt ik was, toen ik zestig jaar geleden voor mijn kandidaats de eerste naoorlogse theologie van het Oude Testament las, de *Theologie des Alten Testaments* van Otto Procksch, die begint met de stelling: “Alle Theologie ist Christologie” (1949)! Het jaar daarvoor was God reeds buiten de basisformule van de Wereldraad van Kerken gevallen (Amsterdam 1948): “De wereldraad van kerken is een gemeenschap van kerken die onze Heer Jezus Christus aanvaarden als God en Heiland”.⁸

Zo is een ‘Jezus-alleen-beweging’ op gang gekomen, die zich in de VSA manifesteert als een nationalistische, rechtse religie, een soort *nationaalchristianisme*, dat trekjes vertoont van de hoofdstroming in de Evangelische kerk van Hitlers Duitsland.⁹ In de rest van de wereld manifesteert het christomonisme zich niet alleen in het Piëtisme, Methodisme en bij de Evangelicalen als de relatief vriendelijke Jezusvroomheid, maar ook in de geschriften van postmoderne theologen: “Jezus mijn beste vriend”, “Jezus in mijn hart”, “Wie God zoekt moet bij Jezus zijn”, “Wie God wil kennen, moet zich in Jezus verdiepen”. Zo wordt niet alleen de Godsvraag versimpeld maar wordt tevens het oudtestamentische Godsgetuigenis weggerelativeerd.

Koren op de molen van deze ‘Jezus-alleen-beweging’ is de uitgesproken christomonistische theologie van bijvoorbeeld A. van de Beek, die zich o.a. beroept op een uitspraak van Maarten Luther: “Ik wil van geen andere God weten dan alleen van hem, die aan het kruis gehangen heeft, namelijk Jezus Christus.”¹⁰ Veelzeggend

⁵ Andries Knevel in zijn Nawoord in: Boele Ytsma, *Van de kaart*, Boekencentrum, 2009, p. 203.

⁶ Van de maagdelijke geboorte, bijvoorbeeld, zegt A. van de Beek: “God doet vreemde dingen en daar hebben we maar rekening mee te houden.” *Jezus Kurios*, p. 144 – zie noot 10 beneden.

⁷ Aan de orde gesteld in mijn *Openingscollege*, 1971, Thema: *Theologie als spreken over God op grond van het OT Godsgetuigenis*. Vgl. *Wat zegt de Bijbel in Gods NAAM?*, pp. 49-52.

Voor Kuiterts kritiek op het idee van Jezus als substituut voor God, zie zijn *Jezus: nalatenschap van het christendom*, Baarn: Uitgeverij Ten Have, 1998, pp. 203-231.

⁸ Vier jaar later te New Delhi heeft men eraan toegevoegd: ‘tot glorie van de ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest’. Het noemen van God in deze uitspraak over de drie-eenheid was eerder een tegemoetkoming aan de verlangens van de orthodoxie, dan dat men enig besef had God buiten de basisformule gehouden te hebben.

⁹ Zie Michelle Goldberg, *Coming Kingdom: The Rise of Christian Nationalism*, New York: W. W. Norton, 2006.

¹⁰ *Jezus Kurios: De Christologie als hart van de theologie*, Kampen: Uitgeverij Kok, 1998, waarin hij Jezus één op één gelijkstelt met God. Voor gefundeerde kritiek op zijn uitgangspunten en werkwijze,

is in dit verband Van de Beeks reactie op het boek van Klaas Hendrikse in Trouw (16-11-2007), onder het opschrift:

In de leer van de kerk gaat Jezus' godheid boven alles:

"Als we het in de kerk over God hebben, dan hebben we het over een heel concrete persoon: Jezus van Nazareth... Ik heb het over een God die het gezicht heeft van iemand die mij aanspreekt en roept: Jezus van Nazareth. Als ik het over een andere God zou moeten hebben, dan ben ik het helemaal met Hendrikse eens... Het christelijke geloof staat of valt met de belijdenis dat Jezus God is. Wie dat niet gelooft, zou zo eerlijk moeten zijn dat te zeggen en daaruit de consequenties te trekken."

God zou dus een *persoon* zijn en Jezus is die persoon. Daarmee wordt Jezus aan God *gelijkgesteld* en is theologie inderdaad niets anders dan christologie. Ik ben er diep van overtuigd dat het christomonisme een bedreiging vormt voor de theologie: als God zó uit beeld raakt, komt er eens een boek à la Geert Mak: *Hoe God verdween uit de theologie*.

Met het atheïsme is het anders gesteld, want op zich vormt het volgens mij geen bedreiging voor de theologie; eerder een uitdaging. Ondanks de tegenwoordige assertieve propaganda voor het atheïsme door antireligieuze nihilisten die er op uit zijn religie als iets achterlijks uit te bannen.¹¹ We moeten ons hun religiekritiek aantrekken, en openstaan voor ontmoetingen en voor gesprek om duidelijk te maken waar het christendom eigenlijk voor staat. Dat de PKN weigert zelfs met een integere, zich 'atheïst' noemende dominee in gesprek te gaan, laat staan met echte atheïsten, vind ik onverstandig en verwerpelijk.

Even terzijde: Klaas Hendrikse is geen echte atheïst, want waar hij voor staat zal een atheïst nooit onderschrijven. Dit geldt ook voor Bert ter Schegget die beweerde "Ik ben atheïst – dat vraagt God van me" en desondanks toch vasthield aan "de Naam die uitgeroepen is tegen het zwarte niets".¹² Deze Naam verwijst toch naar Jahwè! En degene die voor Hendrikse 'het hij-gaat-mee-gevoel' geeft, is toch God Jahwè die in het Oude Testament als *de Aanwezige* wordt verkondigd! Het was beter, en minder aanstootgevend geweest, als Hendrikse zich gewoon 'agnost' had genoemd, want dat zijn wij allemaal: agnosten, die weliswaar bepaalde *godsvoorstellingen* verwerpen, maar toch in God blijven geloven. God en *godsbeelden* zijn immers twee, zoals ik zo dadelijk zal uitleggen.

Hoe kunnen we het vertrouwen in God herstellen?

Deze vraag hangt ten diepste samen met de vraag "Hoe kan de kerk het vertrouwen van mensen in haar theologie terugwinnen?" Het antwoord daarop is: door zich aan te passen aan de eisen van de tijd en eigentijdse kerk te worden met een eigentijdse theologie. En dat is wat anders dan 'hetzelfde anders te zeggen'. Het roer moet om! Zo hield Eginhard Meijering ons onlangs voor.¹³ Inderdaad, maar dan niet door ons

zie G.D.J. Dingemans, *De stem van de roepende. Pneumatologie*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2000, pp. 483-496. Zie ook *Het menselijke gezicht van God*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2003, pp. 80 e.v. Het meest recente voorbeeld van het postmoderne christomonisme is Joseph Ratzinger / Benedictus XVI, *Jezus van Nazareth*. Deel I, Tielt: Lannoo, 2007.

¹¹ Er is een stroom van boeken, bijvoorbeeld van Paul Cliteur, Herman Philipse, Daniel Dennett, Richard Dawkins, om maar enkelen te noemen; zie nu ook het pas verschenen boek van Den Boef en Snoek over Multatuli, *O God, er is geen God!*. Tegenwoordig zijn er ook schreeuwende reclameteksten op bussen en reclameborden, en het Humanistisch Verbond vraagt om steun voor hun levensbeschouwing, "anders zijn we overgeleverd aan de goden!".

¹² Ik ontleen dit citaat aan de bijdrage van Ds. D. Stavenga-Van der Waals aan de feestbundel voor Jaap Goorhuis, *Niets en iets: Over de Godsvraag in deze tijd*, Groningen (2008), p. 45.

¹³ Eginhard Meijering, *Het roer moet om*, Boekencentrum 2008.

binnen de muren van de kerk terug te trekken, maar door eerst ons eigen huis theologisch in orde te maken. En daarvoor is een grote schoonmaak nodig. Daartoe zullen theologen het als hun meest urgente taak moeten zien om een vernieuwde theologie te ontwikkelen, die niet berust op de oude dogma's, maar op de essentie van het bijbelse gedachtegoed, de oerbron van ons geloof. Mensen vragen niet om nieuwe dogma's, maar om heldere informatie, wegwijzing, inspiratie, spiritualiteit, zingeving en handvaten ter oriëntatie in onze gecompliceerde wereld.¹⁴

In dit opzicht heeft de kerk, als voornaamste hoedster van het bijbelse erfgoed, heel veel in huis: een schat –niet te vergeten, ‘in aarden vaten’– die niet uitsluitend bestemd is voor eigen consumptie, maar voor de hele wereld. Samengevat is de kern ervan de realisering van het Rijk Gods in de wereld, het grootse ideaal van de op gerechtigheid en liefde gebaseerde heerschappij van God. Het is hierop dat de theologie van de toekomst gericht moet zijn. En daarbij zal de ethische component een centrale plaats moeten innemen.

Hoe kunnen we een dergelijke vernieuwde theologie ontwikkelen? Voor mij ligt het enige adequate antwoord in een kritische evaluatie van ons traditionele Godsbeeld in het licht van de herontdekking en herwaardering van het Bijbelse gedachtegoed, meer specifiek, het Bijbelse Godsgetuigenis. Want volgens mij kan theologie het beste gedefinieerd worden als een spreken over God uitgaande van het Bijbelse Godsgetuigenis, te beginnen bij het Oude Testament. Daar liggen immers de fundamenteën van onze geloofstraditie. Daar is de bron te vinden van onze Godskennis. Godskennis? Dit moet ik nader toelichten.

De *identiteit* van God en zijn *imago* zijn twee

Vertrekpunt voor ons spreken over God is de noodzakelijke vooronderstelling dat wij *rationeel* niets *weten* over God. Voor mij berust deze vooronderstelling op het fundamentele onderscheid tussen Gods *identiteit* (zoals hij werkelijk is: een ondoorgrondelijk, onkenbaar mysterie) en zijn *imago* (zoals wij ons God voorstellen). Over Gods *identiteit* hoeven we niet met elkaar te discussiëren, laat staan te twisten, want het gaat alleen om de vraag: erken je dat er een God is, of verwerp je dit idee. En dan geldt dat je noch het ene noch het andere kunt bewijzen. Als theologen horen we voor de eerste optie te kiezen, anders kunnen we maar inpakken. Zelf heb ik me altijd in de rug gesteund gevoeld door de stelling in Psalm 14 (zie ook Psalm 53): “De dwaas denkt bij zichzelf: ‘Er is geen God.’”

Onze pretentie, op grond van de Bijbel Gods *identiteit* te kennen en precies te weten hoe God is, moet zonder meer van tafel. Laten we daarvoor bij het boek Job in de leer gaan. De kern van dit theologisch drama is dat de vrienden van Job, op basis van traditionele godsvoorstellingen, menen het enig juiste antwoord te hebben op het probleem van het lijden, en precies te weten hoe God handelt en wat hij doet, terwijl Job dat betwijfelt. Wat hij als ondeugdelijk verwerpt is het *imago* van God dat zijn vrienden hem voorhouden als zijnde Gods *identiteit*. Job vindt pas een bevredigend antwoord, wanneer hij in een religieuze ervaring letterlijk overdonderd wordt door Gods antwoord in een storm. De indrukwekkende natuurfenomenen functioneren als symptomen van Gods aanwezigheid, waardoor Job met Gods *identiteit* wordt geconfronteerd en hem hem als ‘t ware ‘met eigen ogen’ aanschouwt.

¹⁴ Zie mijn bijdrage “Heeft de theologie een toekomst?”, en de andere artikelen in: *De theologie van de toekomst en de toekomst van de theoloog*, lustrumbundel ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van het Gronings Theologisch Werkgezelschap, april 2005.

De ontknoping van het drama houdt in dat God Job in het gelijk stelt en een vernietigend oordeel uitspreekt over de theologie van de drie vrienden:

“Ik ben in woede ontstoken tegen jou (Elifaz) en je twee vrienden, omdat jullie niet juist over mij hebben gesproken, zoals mijn dienaar Job...”

Dit oordeel geldt ook voor de valse profeten, de tegenstanders van Amos, Micha, Jeremia en Ezechiël, die eveneens meenden precies te weten wat God wil.¹⁵

Trouwens, alle menselijk spreken over God, inclusief de Bijbelse theologie, houdt het risico in ‘niet juist’ over God te spreken. Dit besef zou ons als theologen tot grote bescheidenheid moeten nopen.

Omdat wij niets van God *weten*, moeten we bij onze beeldvorming van God daarom ervan uitgaan dat God een ἀγνώστος θεός is, de *onkenbare* God, die Paulus in Athene, volgens Lucas in Handelingen 17, verkondigde.¹⁶ Dat God *rationeel onkenbaar* is sluit intussen niet uit dat wij, in Bijbelse zin, *Godskennis* kunnen verwerven. Dat wil zeggen, kennis met ons hart, met ons gevoel en met onze intuïtie, *relationele* kennis, als we het mysterie ervaren en erdoor worden geraakt. God is niet te zien/ervaren zoals hij werkelijk is, maar is alleen als 't ware ‘van achteren’ te ervaren, als hij ‘voor je langs is gegaan’, zoals van Mozes in Exodus 33 en van Elia in 1 Koningen 19 wordt gezegd.

Gods *identiteit* kunnen wij dus niet met onze verstandelijke vermogens kennen. Laten we daarom eerlijk zijn – we zijn fundamenteel *agnost*. En als wij proberen ons iets voor te stellen bij het onkenbare mysterie, dan zijn we bezig met een *imago* ervan, het beeld dat ons denken van God vormt. Een dergelijk *imago* kan onmogelijk volledig samenvallen met Gods *identiteit*, maar verwijst ernaar op een steeds tekortschietende manier. We mogen nooit met stelligheid zeggen “Zo is God”, “God heeft toch zelf...” maar hooguit stellen “Zo *denken/geloven* wij dat hij is en doet; zó kunnen we ons hem voorstellen”. De ‘wet van Kuitert’ geldt hier onverkort: ‘alle spreken over boven komt van beneden’. Dit spreken over God is van a tot z mensenwerk en onderhevig aan dwaling en misvatting.

Over Kuitert gesproken, als hij onderscheid had gemaakt tussen Gods *identiteit* en zijn *imago*, dan had hij nooit kunnen beweren dat de mensen er *eerst* waren en dat God en de goden pas *daarna* kwamen als producten van menselijke verbeelding. Akkoord, als het om Gods *imago* gaat, het beeld dat mensen zich van hem vormen, maar je kunt zijn *identiteit* onmogelijk op deze manier wegrelativeren.¹⁷

Het fundamentele onderscheid tussen Gods *identiteit* en zijn *imago*, dat ik in *Zin en onzin rond de Bijbel* (2000) heb bepleit (pp. 50-51), is in de traditionele theologie bij mijn weten nooit serieus genomen, laat staan expliciet gearticuleerd. Wel moet ik zeggen dat het onderscheid dat de Franse filosoof, Jean-Luc Marion, maakt tussen de ‘icoon’ en het ‘idool’, mijn opvatting nog het beste benadert, hoewel ik deze beladen termen zelf niet zou willen gebruiken. Ik citeer Rick Benjamins:¹⁸

De *icoon* is “niet het beeld van God, zoals wij God zien, maar het beeld waarin God ons aankijkt. In de icoon verschijnt iets en wordt iets zichtbaar, dat wij niet

¹⁵ C.J. Labuschagne, *Schriftprofetie en volksideologie: Openbare les gegeven... te Groningen op 29 oktober 1968*, Nijkerk: G.F. Callenbach, 1968. Zie ook *Israëls Jabroer-profeten: Zes radiolezingen over spanningen tussen ware en valse profeten in het Oude Testament*, in: *Verken de Bijbel* 18, Amsterdam – Driebergen, 1971.

¹⁶ Zie David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame Press, 2009.

¹⁷ H.M. Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens*, Baarn 2002.

¹⁸ Rick Benjamins, *op. cit.*, p. 529; zie boven noot 3.

in het beeld leggen, maar dat uit het beeld vanuit de diepte tevoorschijn komt en ons aanziet.”

Het *idool* daarentegen is “het beeld van God, zoals ons denken dat van God maakt... een beeld of concept, dat kennis geeft van God voor zover het menselijke bevattingvermogen kennis van God kan krijgen.”¹⁹

Rationeel kunnen we God niet kennen, maar wanneer het mysterie zich aandient, zich aan ons ‘toont’, ons raakt, bijvoorbeeld in natuurwetten en natuurfenomenen, wat wij ervaren in ons leven en wanneer wij de Bijbel lezen, kunnen we kennis van God in relationele zin opdoen. Op basis daarvan kunnen we het *imago* van God ‘invullen’ met onze voorstellingen van God. Dat hebben de Bijbelse auteurs op hun tijd- en cultuurgebonden manier gedaan. Daar moeten we het mee doen, en daar kunnen we in de leer gaan, door er kritisch mee om te gaan. Het handelen en spreken van God worden niet *afgelezen* uit de geschiedenis, maar er *ingelezen*. Het zijn de auteurs van de Bijbelse geschriften die bepalen wat God, als zijnde een literaire personage, doet en zegt. Dat maakt hun getuigenis, dat op *geloof* is gebaseerd, niet minder waar, integendeel. Ze kunnen ons inspireren en we kunnen veel van hen leren. Als het *sola fide* van de zestiende-eeuwse reformatie reeds eerder ergens van toepassing was, dan was het hier, bij de totstandkoming van het Bijbelse Godsgetuigenis. Vanuit hun geloof en geloofservaring spraken ze over God.

De kern van het oudtestamentische Godsgetuigenis

Laten we beginnen met de in Exodus 3 aan Mozes toegeschreven religieuze ervaring bij de berg Sinaï. Dit fictieve leerverhaal over de oorsprong van het geloof in God Jahwè is het eerste en voornaamste ijkpunt van de oudtestamentische canon. Als literaire personage figureert Mozes daarin als degene die bemiddelt bij de totstandkoming van de relatie tussen Israël en God Jahwè. Hij is niet zozeer ‘wetgever’, zoals veelal wordt gedacht, maar Profeet, Man Gods, de Woordvoerder van God, die uitlegt wie God is, wat God doet en wat hij van mensen vraagt.

Zijn uitleg begint met een religieuze ervaring, waarbij *het brandende braambos* functioneert als het symptoom van de aanwezigheid van God. Het wordt voorgesteld als een *natuurfenomeen* dat verwondering oproept, rationeel niet te verklaren is en het menselijk bevattingvermogen overstijgt. In feite is het de symbolische manifestatie van Gods *ervaarbare aanwezigheid* in onze werkelijkheid. Als symbool hiervan kreeg het brandende braambos zijn voortzetting in de voorstelling van de Lichtglans/Glorie (כְּבוֹד) in de Tabernakel, in de Wolk overdag en de Vuurkolom ’s nachts in de woestijn, en in de zesarmige Menora in de tempel.

De aanwezigheid van God kan omschreven worden als een alomtegenwoordigheid (zie Psalm 139!), een panentheïsme (geen pantheïsme!). Dat God ervaren kan worden als een reële Presentie in onze wereld is de grondslag van alle theologie met als postulaat het vertrouwen in de juistheid van de ervaring van Gods realiteit.

Mozes ervaart dit mysterie als de confrontatie met het heilige, met iets dat hem vervult met huiver en ontzag, een *mysterium tremendum* – in de terminologie van Rudolph Otto. Mozes moet zijn schoenen uitdoen. Dit mysterieuze ‘iets’ krijgt voor Mozes een stem, de *Stem* van de Roepende, die hem een taak oplegt: “Jij moet de Israëlieten uit Egypte wegleiden” (Ex. 3:10). Vergelijk de *Stem* die Elia bij de berg

¹⁹ Voor een bespreking van het denken van zes Franse filosofen over de godsvraag die recentelijk weer expliciet op de agenda van de filosofie is gezet (Paul Ricoeur, René Girard, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jacques Derrida en Jean-Luc Marion), zie Peter Jonkers en Ruud Welten, *God in Frankrijk: Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel: Uitgeverij DAMON, 2003.

Horeb, in een vergelijkbare Godservaring, een opdracht geeft (1 Kon. 19:15-18), de *Stem* die Jesaja tijdens zijn religieuze ervaring in de tempel hoort: “Ga en profeteer tegen dit volk” (Jes. 6:9), en de *Stem* die de Israëlieten, volgens het verhaal in Exodus 20, bij de berg Sinaï de Decaloog horen proclameren, de grondslag van de verbondsrelatie, de kern van wat God van het volk eist.

De grote profeten sloten zich hierbij aan in hun kernachtige formulering van de essentie van Gods geboden, waarbij de grote ethische waarden recht en gerechtigheid centraal staan: bijvoorbeeld Mi. 6:8

“Er is jou, mens, gezegd wat goed is,
je weet wat de HEER van je wil:
niets anders dan recht te doen, trouw te betrachten
en nederig de weg te gaan van je God.”²⁰

Het feit dat de maatschappelijk-ethische geboden de kern vertegenwoordigen van wat God van mensen vraagt, laat duidelijk blijken hoezeer de ethiek een essentiële, zo niet de voornaamste component van de oudtestamentische theologie is.

Op de vraag van Mozes naar de *identiteit* van deze Stem, krijgt hij als antwoord: אֲנִי הָאֵלֹהִים אֲשֶׁר אֲנִי, “Ik ben degene van wie geldt dat ik er zijn zal”, of “Ik ben die er zijn zal” (NBV). In de eerstepersoonsvorm is zijn naam אֲנִי, ‘Ik ben er’ / ‘Ik zal er zijn’; in de derdepersoonsvorm is het יְהוָה, ‘Hij is er’ / ‘Hij zal er zijn’, en in het archaïsch Aramees, of Arameïserend Hebreeuws, יְהוֹה, de naam waarmee God voor altijd wil worden aangeroepen. Het is onzin te beweren dat we niet weten wat de naam betekent!

Deze naam is ook verre van mysterieus, zoals theologen vaak menen te moeten roepen, maar hij benoemt het Mysterie, *verwijst* naar het Mysterie, definieert het Mysterie, en wel als ‘de Aanwezige’. Om dit tot uitdrukking te brengen heb ik in mijn *Zin en onzin over God* het tetragrammaton steeds weergegeven met ‘de Aanwezige’. Dat God er is, is namelijk het eerste en meest wezenlijke dat van hem gezegd kan worden. Daarmee komen we het dichtst bij de *identiteit* van God. Dichterbij kan niet.

Bij de invulling van Gods *imago* krijgt hij ook ‘eigenschappen’ toegekend. De Aanwezige ‘toont’ zich aan Mozes als de Barmhartige en Ontfermende, die geen onrecht kan verdragen en zich inzet voor bevrijding en gerechtigheid en Mozes opdraagt dat te realiseren. Dat doet Mozes en Jahwè gaat met hem mee. De bevrijdingsactie vindt plaats en gaat gepaard met tien *wonderdaden* in Egypte en een elfde bij de doortocht door de Schelfzee. Deze wonderen zijn bedoeld zowel Jahwè als Mozes te legitimeren. Aan het eind van het verhaal wordt namelijk geconstateerd dat de Israëlieten ‘ontzag kregen voor Jahwè, en hun *vertrouwen* stelden in hem en in zijn dienaar Mozes’ (Ex. 14:31).²¹

Dit *vertrouwen* in God mondt uit in het Lied van Mozes en de Israëlieten bij de Schelfzee, in Exodus 15. De middelste strofe (vs. 11) luidt:

Wie onder de goden is uw gelijke, Jahwè?
Wie is uw gelijke, zo ontzagwekkend en heilig,
wie dwingt zoveel eerbied af met roemrijke daden,
wie anders verricht zulke wonderen?²²

²⁰ Vergelijk verder Am. 5:24; Ho. 6:6; Jes. 1:16b-17; Jer. 22:3; Zach. 7:9 en 8:16-17.

²¹ Wonderen functioneren in de Bijbel doorgaans primair ter legitimering van iemand. Vergelijk de legitimatieverklaring aan het einde van het verhaal van Elia in 1 Kon. 17:24 en die in verband met Jezus in Mat. 27:54; Marc. 15:39; Luc. 23:47. Voor de genre ‘Legitimatieverhaal’, Zie mijn *Zin en onzin rond de Bijbel*, pp. 73-78.

²² Voor een analyse van dit prachtige lied, zie <http://www.labuschagne.nl/1.exod15.pdf>.

Mijn dissertatie-onderzoek naar de *onvergelijkelijksuitspraken* in het Oude Testament heeft uitgewezen dat in dit verband de *fundamentele* eigenschappen van Jahwè, die hem van andere goden onderscheiden, steeds worden vermeld.²³ Voor de Bijbelwetenschap is dit een *objectief* gegeven, want hier zeggen de oude Israëlieten zelf wat *zij* de essentiële eigenschappen van God vinden, en niet wat *wij* vinden op grond van een subjectieve selectie van de aan hem toegeschreven eigenschappen. Door Jahwè met andere goden te vergelijken, trokken ze de conclusie dat geen god hem kan evenaren, en dat hij daarom de enig ware God is:

Deut. 4:34-35

Is er ooit een god geweest die het heeft aangedurfd zich een volk toe te eigenen waarover een ander volk macht uitoefende, en die dat deed met grootse daden..., zoals u met eigen ogen de HEER, uw God, in Egypte hebt zien doen? U bent er getuige van geweest opdat u zou beseffen dat de HEER de enige God is; er is geen ander naast hem.

Jes. 44:7-10

Wie is zoals ik? Laat hij het woord nemen...
Jullie zijn mijn getuigen: is er een god buiten mij,
of een andere rots? Ik ken er geen.

Deut. 32:39

Zie het toch in: ik ben de enige,
naast mij is er geen andere god.

Deze conclusie mondde uit in de centrale belijdenis, het Sjema (Deut. 6:4):

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

Hoor Israël: Jahwè is onze God, Jahwè is een Eenling!

Dit betekent dat men zich Jahwè niet heeft voorgesteld als één ván (een Primus inter pares), maar als de Ene tegenóver de goden: een 'eenling' in de godenwereld. Wat Jahwè tot de enig ware God voor Israël maakt is dat hij de God van gerechtigheid is, die bevrijdt en redt, de God van barmhartigheid, genade, vergevingsgezindheid en liefde, de ontzagwekkende, machtige God, de Schepper van het universum en Heer der wereld, die een nieuwe wereldorde wil, die gebaseerd is op recht en gerechtigheid (de grondslag van Gods troon, volgens Ps. 89:15 en 97:2).

Uit deze Godsvoorstelling is Israëls grootse ideaal ontsproten: het Koninkrijk van God, dat wil zeggen de op recht en gerechtigheid gebaseerde heerschappij van God in de wereld, die eens gerealiseerd zal worden door diens Gevolmachtigde. Van deze figuur hebben de profeten geprononceerde *profielschetsen* gemaakt, die in het gangbare jargon '*messiaanse verwachtingen*' worden genoemd. Zie bijvoorbeeld Jes. 9:5-6 en 11:1-5; Jer. 23:5 e.v.; Zach. 4:6b; Jes. 61:1-2 (vgl. Luc. 4:18-19!), en vergelijk Ps. 72:1-4 en 12-14; Ps. 85:11-14 en Jes. 32:16-17.²⁴ Hier hebben we te maken met de kern van het oudtestamentische Godsgetuigenis.

Bij dit inspirerend ideaal hebben de evangelisten naadloos aangesloten met hun verkondiging van Jezus als deze Gevolmachtigde, die een nieuwe aanzet gaf tot de realisering van Gods heerschappij. En dat is voor mij dan ook de kern van het nieuwtestamentische getuigenis over Jezus en het hart van het Evangelie.

²³ De betreffende teksten zijn: Ex. 8:6; 9:14; 15:11; Deut. 3:24; 4:7, 34; 32:31; 33:26; 1 Sam. 2:2; 2 Sam 7:22; 1 Kon. 8:23; Ps. 35:10; 40:6; 71:19; 77:14; 86:8; 89:7-8; 113:5-6; Jes. 40:18, 25; 44:6-7; 46:5, 9; Jer. 10:6-7; Mi. 7:18; 2 Kron. 14:10; 20:6.

Zie C.J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden: Brill, 1966 en Gottfried Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Proefschrift Mainz, 1968.

²⁴ Zie *Zin en onzin over God*, www.labuschagne.nl/z%26oz/z%26ozgod7.pdf.

Alvorens nader in te gaan op de relatie tussen Jezus en God, wil ik eerst stilstaan bij een aspect van het oudtestamentische monotheïsme dat van fundamenteel belang is voor een goed begrip van de status van Jezus:

Het concept van de hemelse hofhouding

Zoals bekend stelde men zich Jahwè voor als een vorst omringd door zijn intendanten, zijn hemelse hofhouding, een *Divine Council*, bestaande uit de ‘zonen Gods’, de bij God horende goddelijke wezens, dienende geesten, machten, engelen/boden: 1 Kon. 22; Job 1:6; Jes. 6; Gen. 1:26. Dit concept doet niets af van het strenge monotheïsme, want Jahwè is en blijft de Enige God te midden van de *ondergeschikte* goddelijke wezens. Jahwè’s hofhouding is geen pantheon, want een Pantheon bestaat uit *volwaardige* goden, die namen en specifieke functies hebben. De ‘zonen Gods’ in Jahwè’s hofhouding daarentegen zijn weliswaar ‘godheden’, maar geen *volwaardige* goden; ze hebben geen namen; functioneren nooit zelfstandig. Ze zijn ‘werktuigen’ van God, die Hij ‘aanstuurt’ zoals de koningin in een bijenkolonie haar hofstaat aanstuurt.

Er is een absoluut kwalitatief verschil tussen God en de ‘zonen Gods’. Ze zijn niet op één lijn met hem te stellen, kunnen niet met hem vergeleken worden. Over hun relatie tot Jahwè wil de dichter van Psalm 89 klare wijn schenken:

Ps. 89:7-8 Want wie daar in de wolken (בְּשָׁחַק) kan Jahwè evenaren,
wie van de godenzonen (בְּנֵי אֱלֹהִים) kan zich meten met Jahwè,
met God (אֵל), zeer geducht in de raad van de heiligen (סֹדֶר־קְדוֹשִׁים),
gevreest bij allen die hem omringen?
Jahwè, God van de hemelse machten (אֱלֹהֵי צְבָאוֹת),
Jahwè, wie is zo sterk als u?

Psalm 82 wil duidelijk maken dat de veronderstelde goden geen echte goden zijn.²⁵

Zoals gezegd, de ‘zonen Gods’ hebben geen namen. Het is pas in het boek Daniël (2^{de} eeuw v.C.) dat een engel bij name genoemd wordt: Michaël, en dan uitgerekend een naam die naar Gods onvergelijkelijkheid verwijst (“Wie is als God?”)!²⁶

Een ‘zoon van God’ kan een opdracht van God ontvangen, bijvoorbeeld הַשָּׂטָן, ‘de aanklager/tegenstander’ (niet *Satan*, zoals in NBV!) in Job 1:6; vergelijk Zach. 3:1 en Numeri 22. De ‘zonen van God’ kunnen ‘verschijnen’ als engelen / boden, die God vertegenwoordigen en namens hem spreken, veelal in eerstpersoonsvorm, alsof God zelf spreekt.²⁷

Ook **mensen** kunnen God vertegenwoordigen en namens hem spreken, zoals de drie ‘mannen’ in Gen. 18:1-15; de ‘man’ in Joz. 5:13-16, en vooral **Mozes**, die zelfs de status en functie van een אֱלֹהִים, ‘een god’, expliciet krijgt toegekend in Ex. 4:16: “hij (Aäron) zal voor jou (Mozes) een mond zijn, jij zult voor hem *een god* zijn”; en ook in Ex. 7:1: “Ik zal ervoor zorgen dat jij (Mozes) als *een god* voor de farao staat, en je broer Aäron zal je profeet zijn.” (NBV vertaalt hier heel correct ‘een god’; NBG heeft ‘God’).

Ook **David** krijgt, als gevolmachtigde vertegenwoordiger van God in Psalm 45:7 de kwalificatie אֱלֹהִים toegekend: “Uw troon, o *god*, is voor eeuwig en altijd” Zie NBV!

²⁵ Wat de NBV met Psalm 82 doet is om te huilen! De ‘gladde’ vertaling van vs. 5 als deel van de goddelijke rede is gewoon tekstverduistering. Zie mijn analyse op www.labuschagne.nl/ps082.pdf.

²⁶ Dan. 10:13, 21 en 12:1, de ‘grote vorst’ die Daniël en de Israëlieten helpt in de strijd tegen andere volken. In Judas 9 wordt hij ‘aartsengel’ genoemd en in Openb. 12:7 lezen we dat Michaël en zijn engelen “de strijd aanboden met de draak”.

²⁷ Vergelijk Gen. 16:7-13; 22:11,15; Ex. 3:2-4; 14:19; 23:20-23; 32:34; 33:2; Num. 20:15; 22:22-35; Rech. 2:1; 6:11-12; 13:3, enz.

Een mens, die als gevolmachtigde vertegenwoordiger van God de status van 'god' krijgt toegekend, zoals David als een 'zoon' van God (Psalm 2!), is en blijft een mens. Dit geldt ook voor mensen die in de kring van de hemelingen worden opgenomen, zoals Elia door zijn hemelvaart (2 Kon. 2) en figuren als Henoch, Mozes en Melchizedek (in de pseudepigrafische literatuur), en natuurlijk ook Jezus. Hier is nergens sprake van een *wezen*seenheid, laat staan een *wezens*identiteit met God. Al dergelijke voorstellingen van de 'zonen Gods' als zijn vertegenwoordigers en woordvoerders zijn van cruciaal belang voor een juist begrip van de status van Jezus en zijn relatie tot God.²⁸

Om dit op het spoor te komen, moeten we niet uitgaan van de oude kerkelijke belijdenissen, maar van de nieuwtestamentische getuigenissen over de historische Jezus, en dan wel in de context van het Jodendom van die tijd, en nog belangrijker, tegen de achtergrond van het oudtestamentische monotheïstisch Godsgeloof.

De status van Jezus in de synoptische evangeliën en bij Paulus

In de drie synoptische evangeliën wordt aan Jezus de hoogst mogelijke status toegekend door middel van de kwalificatie 'zoon van God', een koninklijke titel die in het hele oude Midden Oosten in zwang was. In tegenstelling tot de Umwelt, waar de koning als een geïncarneerde god op aarde werd beschouwd, gebruikte men in het OT deze titel alleen om de hoge status van de koning aan te duiden, zonder hem tot een god te maken. In het Nieuwe Testament gaat het dus niet om een 'incarnatie' – een volstrekt onbruikbare term –, waarbij God zelf in menselijke gedaante op aarde verschijnt, maar om het optreden van Gods gevolmachtigde vertegenwoordiger. Daarom is de bewering, dat 'God in Jezus mens is geworden', onzin.

God de Vader en Jezus als diens zoon worden zowel in de evangeliën als bij Paulus steeds duidelijk onderscheiden, zoals al blijkt uit de aanhef en begroeting van de brieven van Paulus, maar ook in de brieven zelf. Er is nooit sprake van identificatie. Jezus is God niet! Er is en blijft een absoluut kwalitatief verschil tussen Vader en Zoon, tussen Zender en Gezondene, tussen Volmachtgever en Gevolmachtigde.

Het Jezusbeeld van Paulus is fundamenteel bepaald door zijn persoonlijke religieuze ervaring op de weg naar Damascus (Hand. 9; 22; 26; 1 Kor. 15:8; Gal. 1:15-16, ten onrechte een 'beking' genoemd!): Jezus die als een supranaturalistisch wezen vanuit de hemel aan hem verschijnt en hem aanspreekt. Voor hem is Jezus een *mens* die door diens opstanding uit de dood tot een 'goddelijk wezen' is verheven. Vergelijk Rom. 1:3-4, waar hij verwijst naar

“het evangelie over zijn zoon, een *mens* voortgekomen uit het nageslacht van David, *aangewezen als zoon van God* en door de heilige Geest bekleed met macht toen hij, Jezus Christus, onze Heer, opstond uit de dood.” Zie ook Hand. 17:22-31: Paulus verkondigt God als schepper en rechter, die de wereld zal oordelen door *een man* die Hij daartoe heeft *aangewezen* “door hem uit de dood te doen opstaan.”

Over de visie van Paulus op de status van deze hemelse Jezus kan geen misverstand bestaan: zoals alle andere 'zonen Gods' is Jezus (volgens de oudtestamentische opvatting over hun status), ondergeschikt aan God.²⁹

²⁸ In het meest recente debat over de 'uniciteit' van Jezus geeft geen enkele van de 13 deelnemers enige kennis te hebben van het fundamenteel verschil tussen de hoge status van God en de lagere, ondergeschikte status van de 'zonen Gods' en dus ook die van Jezus als 'zoon van God'. Zie Jan van Hooydonk (red.), *Jezus, de enige ware?*, Zoetermeer: Meinema, 2009.

²⁹ Zie verder 1 Kor. 15: 28; 1 Thes. 1:9v.; 1 Kor. 8:6; Rom. 16:22;

Fillipenzen 2:6-11, de zogeheten ‘Christushymne’, is in dit verband een cruciale tekst, omdat hier expliciet over Jezus’ status en zijn preëxistentie wordt gesproken.³⁰

ὁς ἐν μορφῇ **θεοῦ** ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα **θεῷ**

⁷ ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος;

De traditionele vertaling luidt (ook in NBV):

“Hij die de gestalte van **God** had, hield zijn gelijkheid aan **God** niet vast, maar deed er afstand van. Hij nam de gestalte aan van een slaaf en werd gelijk aan een mens.”

Het is van fundamenteel belang er op te letten dat het woord θεὸς geen lidwoord heeft! Als God bedoeld was, zou het woord in dit verband wel een lidwoord hebben. (Dezelfde misvatting i.v.m. het *ontbrekende* lidwoord speelt in Joh. 1:1-2). Ik vertaal:

“Hij die de gestalte van **een god** had, hield zijn gelijkheid aan **een god** niet vast, maar deed er afstand van. Hij nam de gestalte van een slaaf aan en werd gelijk aan een mens.”

Het is volstrekt ondenkbaar dat Paulus zich Jezus als *gelijk* aan God zou hebben voorgesteld. Voor hem is alleen Jahwè God! Jezus heeft wel de status van een godheid toegeschreven gekregen, maar hij was God niet. Dit geldt voor het hele NT.

Het gebruik van θεὸς en κύριος in verband met Jezus

Ik ben van mening dat overal in het NT waar het woord θεὸς in verband met Jezus wordt gebruikt, het woord ‘god’ met een kleine letter moet worden geschreven om verwarring te voorkomen. Dit geldt niet alleen voor Fil. 2:6-7 en Joh. 1:1 en 18, zoals ik zo dadelijk zal aantonen, maar ook voor:

Joh. 20:28, de belijdenis van Thomas: “Mijn Heer en mijn god!”

Tit. 2:13, “...onze grote god en heiland, Christus Jezus”

2 Petr. 1:1, “...onze god en heiland, Jezus Christus”

Rom. 9:5, “... hij (Jezus) die een god is, boven alles verheven, zij geprezen...”³¹

Verder zouden we ons moeten heroriënteren op het gebruik van de titel κύριος in verband met Jezus, die niet als ‘HEER’, maar als ‘Heer’ vertaald moet worden. Deze aanspreektitel kan in veel gevallen opgevat worden als ‘meneer’ (Luc. 10:1; Mat. 8:6) een synoniem van rabbi, adōn, of mārê, ‘heer’ (vgl. maranatha). Maar in bepaalde gevallen kan het gebruik van de titel het beste verklaard worden tegen de achtergrond van de keizerverering van die tijd, waarbij de keizer door zijn onderdanen als ‘onze Heer’ werd beschouwd.³² Door Jezus als ‘onze Heer’ te belijden, wilden zijn volgelingen duidelijk maken: Niet de keizer, maar Jezus is onze Heer! Het betreft teksten als:

Hand. 2:36 καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν “*zowel Heer als Gezalfde*”

1 Kor. 12:3 κύριος Ἰησοῦς “*Heer Jezus*” (NBV “Jezus is de Heer”)

Fil. 2:11 κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς “*Jezus Christus is Heer*” (NBV).

Het feit dat het woord κύριος in de LXX werd gebruikt om de Godsnaam Jahwè weer te geven, heeft onder christenen er helaas mede toe bijgedragen dat Jezus als κύριος op den duur met God werd geïdentificeerd. Daarmee is de kloof tussen christenen en Joden helaas tot een afgrond geworden.

³⁰ Albert Geyser (destijds hoogleraar NT aan de Universiteit van Pretoria) is in 1961 op grond van zijn uitleg van deze tekst door de NHKA wegens ‘dwaalleer’ ontslagen. De werkelijke reden was zijn kritiek op de apartheid in de kerk.

³¹ NBV vat de tekst anders op en begint met een nieuwe zin: “God (dus niet Jezus!), die boven alles verheven is, zij geprezen...”

³² Volgens Suetonius, bijv., liet Domitianus zich ‘onze Heer’ noemen: “Onze Heer en god beveelt...”

Aanbidding van Jezus?

Gezien het gebruik van θεός en κύριος in verband met Jezus rijst de vraag of er in het NT al sprake was van *Jezusaanbidding*. Naar mijn oordeel, was dat niet het geval, hoewel het onder nieuwtestamentici een omstreden zaak is. Toen ik elf jaar geleden meewerkte aan een TV programma van Cees Brinkhuizen voor de KRO, "Mensen over God",³³ werd mij o.a. gevraagd wat ik van de Jezusdevotie vond en of ik tot Jezus bad. Nee dus, want ik beleef mijn geloofsrelatie alleen met God en bid alleen tot God! In Leiden, waar de familie Labuschagne naar de uitzending keek, riep één van mijn kleindochters "Mamma, waarom bidt Opa niet tot Jezus?" Waarop haar moeder zei: "Vraag dat maar aan Opa." Opa kon het haar bevredigend uitleggen.

Het Griekse woord προσκυνέω in Mat. 2:2 betekent beslist niet "aanbidden" (GNB), maar "eer bewijzen" – zoals correct weergegeven in de NBV. Dit geldt ook voor het gebruik van het woord in verband met de reactie van de Emmausgangers als ze Jezus herkennen: "ze brachten hem hulde" (zo terecht NBV). Het *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (s.v.) tekent hierbij aan: "Dabei wird der erhöhte Herr nicht einfach gleichrangig mit Gott gesehen". De enige uitzondering zou de sterfbede van Stefanus kunnen zijn: "Heer Jezus, ontvang mijn geest!" (Hand. 7: 59), maar dat is eerder een noodkreet dan een gebed. Voor de nieuwtestamentische auteurs is alleen God aanbidde waardig: Mat. 4:10; Luc. 4:8. Hij is de 'enige God' (Joh. 5:44) en 'de enig ware God' (Joh. 17:3). Engelenverering, aanbidding van de zonen Gods, was ten strengste verboden (Kol. 2:18; vergelijk Op. 19:10 en 22:8-9: "Je moet God aanbidden.").

Het is in dit licht dat we het gebruik van het werkwoord επικαλέω, 'aanroepen' moeten interpreteren. De naam van Jezus 'aanroepen' betekent 'hem belijden', 'van hem getuigen'. Zie bijvoorbeeld Rom. 10:13 "Ieder die de naam van de Heer aanroept, zal worden gered." En 1 Kor. 1:2 "Aan de gemeente van God in Korinte, geheiligd door Christus Jezus, aan hen die zijn geroepen om zijn heiligen te zijn, en aan allen die de naam van onze Heer Jezus Christus aanroepen..."

De status van Jezus in het Evangelie van Johannes

Zoals voor Paulus, is ook voor de evangelist Johannes Jezus in de eerste plaats de *hemelse* zoon van God. Johannes was ongetwijfeld op de hoogte van de ideeën van Philo van Alexandrië (25 v.C. – 45 n.C.) over de gepersonifieerde Logos, die hij 'de overste van de engelen, en Gods oudste en eerstgeboren zoon' noemde. Uiteraard was ook het concept van de gepersonifieerde Wijsheid uit Speuken 8 hem bekend en was hij bewust van de oudtestamentische opvatting over de (lagere) status van de goddelijke wezens rondom God Jahwè. Het is tegen deze achtergrond dat we zijn Jezusbeeld moeten verstaan. Een juist begrip hangt ervan af hoe wij de proloog van zijn Evangelie interpreteren. Daar moeten we lezen wat er staat, en niet wat we dachten of graag zouden willen dat er stond.

¹ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεός ἦν ὁ λόγος

² οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν;

Deze tekst wordt traditioneel als volgt vertaald:

"In het begin was het Woord, het Woord was *bij God* en het Woord was **God**.
Het was in het begin *bij God*."

Dit is naar mijn oordeel een volstrekt onhoudbare vertaling – hoe kan de Logos bij God zijn en terzelfdertijd God zelf zijn? Daarom moeten we het anders weergeven. Daarbij is het van

³³ Cees Brinkhuizen e.a. (red.), *Mensen over God*, Gooi en Sticht: Baarn, 1998.

fundamenteel belang dat we beseffen dat de auteur principieel onderscheid maakt tussen θεός met lidwoord en θεός zonder lidwoord, want ó θεός heeft betrekking op God, maar θεός duidt 'een godheid' of 'een goddelijk wezen' aan. Ik vertaal dus:

"In het begin was het Woord, en het Woord was *bij God* en het Woord was **een god**.
Het was in het begin *bij God*."³⁴

Volgens Johannes is de goddelijke Logos, die altijd al bij God was, op aarde verschenen in de persoon van Jezus. Het is dus niet God zelf die mens geworden is (te kort door de bocht!), maar het is het goddelijk wezen bij God, de Logos, die mens is geworden: Vgl. Joh. 1:14: "Het *Woord* is vlees geworden en heeft onder ons gewoond."

Jezus als God voorgesteld in Evangelie van Johannes?

Het is zeer de vraag of Johannes zich Jezus ooit heeft voorgesteld als God, d.w.z. als Jahwè in mensengestalte. Sommige nieuwtestamentici menen dat met grote stelligheid te kunnen verdedigen, maar ik krijg de indruk dat ze er op uit zijn een Bijbelse basis te verschaffen voor het traditionele beeld van Jezus in de kerkleer. Er schijnt een trend te zijn onder nieuwtestamentici om het oudtestamentische monotheïsme te relativeren om Jezus als God daarin een plaats te geven, te oordelen naar recente publicaties, met name die van de hand van de Kampense hoogleraar NT, Riemer Roukema.³⁵ In navolging van William Horbury en anderen,³⁶ gaat Roukema, evenals Bert Jan Lietaert Peerbolte, ervan uit dat het vroege jodendom een 'inclusief monotheïsme' kende, en dat

"er rond het begin van onze jaartelling zelfs wel Joden waren die de verering van andere, 'heidense' goden door de overige volken legitiem achtten. Deze Joden beschouwden de 'heidense' goden als ondergeschikt aan hun eigen God, die voor hen als de Allerhoogste gold."

Dit is echter al eeuwen lang (sedert Deuteronomium) het geval geweest en was alles behalve nieuw voor het vroege jodendom, dat onverkort een streng *exclusief* monotheïsme handhaafde als een absoluut onopgeefbare verworvenheid. Er is nooit sprake geweest van marchanderen met het monotheïsme en een verschuiving in de richting van een 'inclusief' monotheïsme.

Roukema's conclusie dat

"op historische gronden [kan] worden vastgesteld dat de vroegchristelijke overtuiging dat Jezus God vertegenwoordigde en dat hij zelf goddelijk, *ja zelfs God was*, aan het vroege jodendom niet volkomen vreemd was",

mist daarom iedere grond. Zonder onderscheid te maken tussen God en de aan hem ondergeschikte 'goden' of goddelijke wezens, gebruikt Roukema in zijn artikel allerlei teksten om Jezus en God als gelijken te presenteren als zou Jezus Jahwè zelf zijn. Zo zouden volgens Roukema de 'ik ben' uitspraken in Johannes zinspelen op de naam Jahwè! Maar ook al zou dat het geval zijn, dan nog wil het niet zeggen dat Jezus pretendeerde Jahwè te zijn. Volgens oudtestamentische opvattingen kan een

³⁴ In zijn commentaar op Johannes (1997) noemt Dingemans '*goddelijk*' als alternatief. Reeds Philo noemde de Logos 'tweede god' (Roukema, *Jezus*, p. 215). Justinus zou later Jezus zo noemen.

³⁵ Zie Riemer Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer: Meinema, 2007, hfst. 8, en zijn bijdrage (waaruit ik hier citeer) "Jezus als de HEER in de evangelieën van Marcus en Johannes", in: Klaas Spronk, Riemer Roukema (red.), *Over God*, Zoetermeer: Meinema, 2007, p. 95-110.

³⁶ William Horbury, "Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age", in: Loren T. Struckenbruck, Wendy E.S. North (eds), *Early Jewish and Christian Monotheism*, London 2004, pp. 16-44. Zie ook de bijdrage van Bert Jan Lietaert Peerbolte, "Inclusief monotheïsme in het vroege jodendom", in de bundel *Over God*, pp. 73-93.

gevolmachtigde van Jahwè namelijk in de eerstpersoonsvorm spreken, zonder dat maar een ogenblik wordt gedacht dat hij Jahwè zelf is!

Roukema stelt wel terecht vast dat “Jezus regelmatig wordt beschreven alsof hij de Heer, ofwel JHWH, zelf is.” Maar ook dat is niets nieuws, want dat geldt ook voor de engelen in het OT, waar we te maken hebben met een *functionele* of *representatieve* vereenzelviging van de Bode met zijn Zender en beslist niet met identificatie.

Wanneer Johannes Jezus laat zeggen “Ik en de Vader zijn één” (Joh. 14:9), of “wie mij gezien heeft, heeft de Vader gezien” (Joh. 10:30), dan gaat dat ook louter en alleen om een *functionele* eenheid. Van een wezenseenheid tussen God en Jezus is geen sprake: Jezus is God niet, laat staan dat hij JHWH zelf zou zijn.³⁷

Conclusie

Geheel in lijn met het onopgeefbare *exclusieve monotheïsme* en het geloof in de *uniciteit* van God, in zowel het OT als het vroege jodendom, is het eenstemmige getuigenis van het NT dat Jezus als ‘zoon van God’ weliswaar de *status* van een goddelijk wezen toegekend heeft gekregen, maar dat hij onder geen beding met God gelijkgesteld kan worden.

Het is pas vanaf de tweede eeuw dat er geleidelijk een verschuiving plaatsvond, waarbij men het absoluut kwalitatief verschil tussen een ‘zoon van God’ en God zelf uit het oog begon te verliezen. Daardoor is men de ‘zoon van God’ gaan zien als God-de-Zoon, mede door het misverstaan van teksten als Joh. 1:1-2 en Fil. 2:6-7. Door het loslaten van het *unitarisch* godsbegrip en de *uniciteit* van Jahwè, zoals die tot uitdrukking komt in de uitspraken over Jahwè’s onvergelykelijkheid en in het Sjema, is Jezus als mede-God tot concurrent van God gemaakt. En daardoor is er een afgrondelijke breuk met het jodendom ontstaan en is bovendien een zeer ongelukkige christologische strijd ontketend die, via de tweenaturenleer, zou resulteren in een *trinitarisch* godsbegrip, zoals verwoord in de oude belijdenissen. Misschien was deze stap noodzakelijk om het christendom in de antieke wereld acceptabel te maken, maar sindsdien heeft de God-gelijkheid van Jezus in de triniteitsleer haar actualiteit verloren en dient ze geen zinnig doel meer.

Vanuit het perspectief van het nieuwtestamentische getuigenis is het trinitarisch godsbegrip niets minder dan een aberratie. En dat is nog steeds de leer van de kerk. Zijn we bereid ons belijden te toetsen aan de Schrift en onze kerkleer radicaal bij te stellen, of blijven we zeggen “Wij bouwen op eeuwenoude belijdenisgeschriften!” ?

Het eerherstel van God en de herdefinitie van de status van Jezus en het daarmee samenhangende overschakelen van het *trinitarisme* naar het Bijbelse *unitarisme* betekent theologisch alleen maar winst. Er gaat niets wezenlijks verloren, integendeel, het christelijk geloof zal een nieuw elan beleven en weer dicht bij het jodendom komen te staan. De kerk zal dit met haar theologie natuurlijk onmogelijk in enkele generaties kunnen realiseren. Maar ergens moet een begin worden gemaakt. En waarom zou de PKN daarin niet een voortrekkersrol kunnen spelen?

Wij zijn hard toe aan een tweede reformatie: deze keer een Copernicaanse wending. Misschien zou mijn pleidooi daartoe een prikkelende aanzet kunnen zijn.

³⁷ Vgl. Marinus de Jonge, *Christology in Context*, Philadelphia: The Westminster Press, 1988, p. 147, die naar aanleiding van Joh. 1:1-18 zegt “...the emphasis is on the functional identity of the Son and Father, and not for a single moment is the reader allowed to forget that the Word / the Son is identical with and yet subordinate to the Father.” Alleen zouden we nooit mogen zeggen “that the Word / the Son is identical with... the Father”.